

江戸期の宗教を考える

The religion of Edo period is considered

渡 邊 秀 司

要 旨

この論文は、江戸時代（江戸期）の宗教について島蘭進が言う「習合宗教」という視点に示唆を得ながら、宗教が信者に対して保証する救済に焦点を絞って考察を行うものである。まず村上重良が論じる民衆宗教論に基づく江戸時代の宗教についての論考を概説し、この時期における講社の発達と数多くの「神さま」の成立が江戸期の宗教の特徴の一つではないかと考えた。次に宮田登のミロク信仰論、安丸良夫の通俗道德論から、江戸期の宗教が持っていた救済観を考える端緒となる見かたについて論じたい。彼らの論の持つ有効性と限界について考えた。最後に江戸時代の庶民文化と社寺参詣について先行研究にそって論じつつ、江戸期の宗教は民衆が受容者となることでその救済の性格が中世以来のものから変化したのではないかとした。

キーワード：習合宗教・「神さま」・救済観・民衆

はじめに

近世と一般に称される時代、特に江戸期¹⁾において、仏教教団や神社など既成の教団組織はどのような状況にあったのかと言えば、幕府による「アメとムチ」によって巧妙に制御されていた。幕府の宗教政策は、寛文五（1665）年の御触書にあるようなことを基本としている²⁾。条文の内容を概説すると、神社に関しては神事専念と神家の序列について規定し、装束の裁可などに示されるようなことを、吉田神社の裁許としている。つまり、吉田神社を介して間接的な統制を行うのである。諸宗寺院に関しては、諸宗の法式を厳守し新義異宗を唱えることを禁じ、本末関係を保つこと、対して檀徒に対しては宗旨の選択の自由を与えつつ、檀徒が徒党を組むことは禁止した。寺社領に関しては売買を禁じ、寺院に関しては犯罪者をかくまうことを禁じた。また出家者についても一定の制限を設

けた。寺檀関係の維持のためと考えられる。幕府の宗教政策は、一般的には宗教教団の統制に成功したと考えられている。しかし、このような状況下であっても、民衆³⁾は宗教による救済を求めている。救済という大げさな言葉を使うより、現世利益という俗な表現の方が正確かもしれない。どちらにしても日々の生活からくる苦しみから救われたいという願いがある。江戸期の宗教が持つエネルギーの基底には、民衆の泥臭い俗な欲求によるところが大きかったといえるだろう。

本論文は幕府の統制によって救済の力を失った宗教教団ではなく、江戸期における新たな救済の宗教として定義されうる江戸期の宗教、とくに島蘭進が言う習合宗教を対象としながら、江戸期の宗教について論じる代表的な先行研究について考え、江戸期の宗教の救済観について一定の見解を示そうと試みるものである。本論文では、江戸期の宗教と述べる場合は、習合宗教とされるものを念頭に論じている。では習合

宗教とは何かといわれたいめにも、ここで一定の見解を示さねばならない。習合宗教とは島蘭によれば、仏教・神道・地域の習俗の信仰などの教義や儀礼などを様々に取り込んでその信仰を形作りつつ、ひとつの独立した宗教教団として理念的に統合されていない民俗宗教という宗教研究用語で呼ばれるような現象の側面をしめす言葉である（島蘭 1992：51）。

習合宗教を別の言い方になおせば、民衆の中で素朴に信仰されてきた様々な神格とそれに伴う信仰の形態である。そして、既成の教団組織も特に社寺縁起、御開帳などを行う社寺などは習合宗教の性格を含むものへ変化していく。伊勢講や御嶽講など各地で講社という形で営まれた社寺参詣に関わる信仰活動や、四国八十八か所観音霊場へのお遍路さんなどが、既成の教団組織に関わる習合宗教とされる信仰の具体例といえるだろう。視点をかえてみるなら、現在一般的に行われている初詣も習合宗教的な行事と言えなくもない。島蘭は幕末維新期に成立した新宗教を論じる中で、習合宗教の伝統がその成立に影響を与えていたという。実際、新宗教の教祖は少なからず習合宗教の伝統の中から生まれてきている。島蘭は金光教の教祖金光大神（赤沢文治）を事例にあげてその事を論じている。さらに、金光教の他に天理教・丸山教などを事例としてあげ、これらの教団の神観、救済儀礼、祈願様式などには習合宗教的なものの痕跡が濃厚に見られるとし「習合神道系」と称することもある。習合宗教は明治維新の神仏分離令によって大打撃を受け、民衆の現世利益に応えるという役割も新宗教に変わられることで衰退したと考えられる（島蘭 1992：52-3）。

習合宗教と呼ばれる信仰と、新宗教との相違などは島蘭が一定の見解を示しているの、これ以上は述べない⁴⁾。ここでは習合宗教と呼ばれる信仰は江戸期の宗教として主流に近い位置にあったということを意識しておきたい。本論文で考えられる先行研究の内容は、習合宗教と

いう対象を論じつつ、それが近代日本においてどのような意義を持ちえたのかというテーマに沿ったものと、民衆のエネルギーがどのような思想史的意義をもったのかという立場に立った論点である。両者は近代化・日本文化を考えるとという点において共通した問題意識を持ちつつも、相反する部分もあり、本論文において両者の接合をはかる事は、紙面に限りのあることから難しい。本論文は様々な視点から捉えられている習合宗教的な性格を持つ江戸期の宗教が、どのような性格を持つものであるのか一定の見解を示すことを目標としている。

1. 神さまの流行

－「民衆宗教論」を参考にしながら

民衆の宗教について－村上重良の論考

これから先行研究を参考にしながら、江戸期の宗教について考察していくのであるが、まず村上重良の考察に触れる必要がある。村上は国家神道と民衆宗教という二つの概念を用いて、近代国家へと変貌を遂げようとする明治国家の国家神道体制についての分析を行なったが、村上の言う民衆宗教とはどのようなものなのか。最初に、村上の国家神道への関心も踏まえつつ、民衆宗教と称した信仰への村上の論をみていこう。

村上は民衆が求めていた宗教性について、「民衆は、恫喝的な暗い封建支配の中であって、新たな救済と、現実の当面する苦悩をいやしてくれる宗教的対象をつよく求めていた」（村上 1963：18）と述べたうえで、そのような宗教的欲求のあらわれとして、現世利益主義と神仏の人間化を著しい特徴とする俗信の流行があると述べている。江戸期の民衆は封建制の中に規定されていたのであるが、農村の鎮守の祭り、都市部の神社の祭礼などは次第に華美盛大なものになっていく。それは封建支配に対する賛美と、祭礼に伴う爆発的な興奮とが結びついたもので

ある。

農村が疲弊するとともに、村外にあふれた農民の中から山伏、六十六部、「みこ」など雑多な宗教者が多数輩出されるようになる。村上が言うには部落単位の山ノ神講・田ノ神講・庚申講など村落をあげての信仰組織が発達していたが、こうした組織は地域的な同信の集団の系統をひくものでありレクリエーションの要素が濃いものであったとし、「農民の宗教生活の基底には、農耕につらなるアニミズムやシャマニズムの伝統が強く生きて」いたとする（村上 1963：18-9）。農村社会で育成された宗教生活は、農村出身者の山伏や「みこ」などが都市に流入することで都市に根付くようになる。さらに浪人・下級僧侶や神職なども雑多な宗教者となるものが少なくなかった。こうした宗教者たちは諸国を巡り歩き、古くからある民衆の仏教的な信仰やその知識を手掛かりに、民衆の既成観念と結びついた形でさまざまな「神さま」をつくりだした。

さまざまな神さまの例として、村上は、薬師・えんま・あみだ・稲荷・地藏などをあげることができるとしている。都市生活の発展とともにこうした諸神・諸仏は、複雑な習合（シンクレティズム）がすすむとともに機能的に分化し、それぞれ一定の性格と利益が定まっていく。諸神はそれぞれ専門領域をもつようになり、民衆の欲求の多様さに応じてさらに多数の神がつくられるようになる。神さまの御利益について整理された書籍が書店などで見受けられるが、神さまの項目だけでも数多くある。こうした神さまの分化は以前からあっただろうが、より多くの庶民とされる人たちが尊崇する神さまとして神の機能が細分化されていく過程が加速したのは江戸期以降であろう。また、それぞれに縁起のようなその神格の靈験の効果のほどを示す史料も多く残されている。縁起と呼ばれる寺社や神格の正当性を主張する物語は、地域の神さまでしかなかった神格を、より広範な地域の人た

ちの尊崇を集める神へと変化していく上で役に立つ道具として存在していただろう。

神さまが機能神として崇められる信仰はいわゆる「はやり神」として都市で発達した。「はやり神」信仰の布教者である雑多な宗教者は、幕府が定めた正規の信仰ヒエラルヒーを外れた存在であったが、同時に民衆教化の役割を担う存在であることを幕府は忘れなかった。山伏をはじめとした雑多な宗教者たちにはそれぞれ公許の営業種目が定められるようになる。陰陽師であれば土御門家に、普化宗という特殊な宗派の僧である虚無僧は一月寺と明暗寺、座頭・鉦うち・鉢叩きなどは非人頭江戸長吏団左衛門というように、各々が家元的ないし親方的存在に従属させられ、所属外のは禁止・処罰され、俗人が、宗教者に紛らわしい服装や行為をすることも厳禁された。雑多な宗教者の中では山伏が最も活発な勢力をもっていたとされる。山伏については江戸幕府によって慶長十八年（1613年）に山伏法度が触れられ、当山・本山両派を公認し、諸国の山伏をこれに分属させることで統制の枠をはめた（村上 1963：19-20）。

当時の山伏が最も活動した局面は、占いと病気なおしの祈祷であった。当時の民衆は病気を、金神・荒神・生霊・死霊のたたりかさわりと考えていたので、山伏の仕事は、病気の原因を明らかにしたうえで有効な祈祷を行うことにあった。また、「みこ（いちこ・くちよせ）」は、梓弓などの楽器を鳴らすことで神がかりをし、霊を乗り移らせてその言葉を伝えたり、病気を治したりした。このような宗教者のうちには民衆にたかり脅迫を常習とするものも多かったが、日常的な相談相手となり、宗教的權威を負った指導者としての役割を担うこともあった。しかし、多くは新教義を開こうという意志も、民衆の苦しい生活を切り開こうという意欲ももたず、民衆に寄生する存在でしかなかった（村上 1963：20-1）。

講社の発達と「神さま」への信仰

以上に述べたような雑多な宗教者が活躍する江戸時代において、民衆の信仰の組織としての講が発達したと村上はいう。このころ発達した講は、観音講などのような地縁的な同信者の集団としての講だけでなく、霊験あらたかな社寺・霊場に参詣し、あるいはその維持のために寄進を行うための講社が発達した。社寺参詣のための講は、同信者のための講と違い、農村では広範な地域的結合を、都市部では同業者の職業的結合である場合が多い。このような講が民衆の雑多な信仰を支えていた。

宗教と講とのつながりを考える際に、桜井徳太郎の研究を詳細について述べる事は出来なくとも、その意図について言及することに意味はあるだろう。彼の研究意図に江戸期の宗教と講を結び付ける意義が見え隠れしているからである。現代社会と講との関連について論じる事は、コミュニティの構成員の流動性の激しい現代では、一定のコミュニティに基盤を持つ講は衰退していかなざるを得ないし、意義はないのかもしれない。しかし、江戸期の宗教にとって講という組織形態は、信仰の拡大を図る上でごく自然な選択肢であったと考えられるし、本論文は江戸期の宗教を考えている。

桜井はその研究の冒頭において、講について社員旅行や町内会の慰安旅行と近世の代参講を比較しながら、その構造の類似性を指摘する。ここで注意すべきは「近世の代参講」という点である。この点については後ほども言及することになる。桜井が中世以前の「純粹な宗教講」ではなく、庶民のエネルギーのはけ口としての講と社員旅行を比較していることは意味のある事である。さらに農村における講組織の意義を考えたらうで、信仰に関わる伊勢講などを例にあげ、伊勢講によって流行したお蔭参りによって、伊勢信仰は国民信仰の雄にまでのし上がってきたのではないかとし、以下のような事をのべる。

このように見てくると講の問題は、直接には日本の民衆の信仰生活の上に現れた集団結集の方式であるけれど、その内面に深くつき進んで行くと、その宗教信仰諸現象の基底のなかに、民俗の思想構造や精神構造を探る上での、欠くことのできない重要な課題を横たえていることがわかる（桜井 1962：10）。

そう述べたらうで、膨大な講集団の研究について言及していく。民俗の思想構造や精神構造について講組織を研究することで見ることも、十分に意義のある事だろうが、ここでは講という組織形態が江戸期の社会構造を俯瞰する上で、重要なキーとなることを意識しておきたい。桜井も言うが神さまが「はやる」一助を講組織が成していたということ、少なくとも江戸期の宗教を考える上で、講組織という従来の五人組とも異なる要素を持つ、横断的な組織構造を持つ講が果たす役割は意識しておかなければならない。

講などによって民間に流布する信仰は拡大し、幕府はたびたび禁圧を加えていくようになる。しかし、そうした信仰は残り続け、幕末期にいたると、雑多な宗教者によって担われていた雑多な信仰を基盤にして新たな信仰が生まれてきたと村上はいう。その上で、以下のようにのべる。

機能的に分化し、人間化の極限に来ていた諸菩薩・諸明神の信仰とともに、生前みずから味わった苦悩を、死後、神となって救おうとする、いわゆる霊神の信仰があらわれた。（中略）霊神信仰は、礼拝対象の人間化の帰結であり、現世利益主義の一層の展開であるが、生前の苦により、死後人を救うという考え方は、民衆のたたかひの発展とともに、非業の最期をとげた一揆・

世なおし等の指導者が、しばしば村の安全と繁栄を守護する神として祀られたのに通ずるものであった（村上 1963：23）。

霊神の信仰から、宗教的素質を持つ一般人が異常な超人間的霊能をしめし、民衆の持つ様々な願いにたいして生きながら神として答える、生き神の信仰・教祖の信仰へと展開していく。江戸時代後期の民衆の宗教観の著しい特徴として「一面では反仏教感情の高まりであり、他面では現世利益主義と礼拝対象の人間化であった」（村上 1963：23-4）と村上はいうのである。

この当時の民衆の宗教感情は伝統的な神仏への尊崇が行われる反面、超自然的な存在や死後の安楽を祈ることを侮蔑する現世主義も、反宗教感情として都市の民衆の間に根強く広がった⁵⁾。この感情が「諦観のニヒリズムにうらうちされた現世主義にとどまって、宗教の本質批判にも、信仰の内面化にも進みえなかったところに、呪術的・現世利益的宗教の盛行をみた一因があった」（村上 1963：25）とし、村上はい勢のおかげまいりなどを事例にして、民衆の宗教活動における支配者への怒りと、それが民衆のエネルギーの宗教的昇華作用でしかないと論じる。そして、江戸後期から明治維新时期にかけての宗教活動を、民衆と権力を対置させて論じるのである。

今まで述べてきたことをまとめると、現世利益を保証する神さまの流行は、江戸期の宗教の明確な特徴であった。それを促進し、維持していくための組織形態として講が機能した。講社を組むことは、江戸期の宗教にとって幕府からの統制を抜けるための「逃げ道」になったのではないかと考えられる。宗教が民衆を対象とするようになると、幕府によって統制された宗教がそのままの形で民衆の俗な欲望を満たすことはできなかった。その代りに、講とその中に内包される信仰的機能が果たしていた。講という組織形態と神さまの流行が結びつくことで、江

戸期の宗教のより広範な地域への流布が保障された。神さまの流行は、民衆の鬱屈した想いと結びつけて考えられるのが一般的である。そして神さまの流行は、次に述べる救済への希求と結びつき、江戸期に作られた神さまが後の新宗教の神格に影響を及ぼしていくのである。

2. 救済観の視点

－「ミロク信仰」から通俗道德論へ

民衆にとって生活にともなう苦からの解放は切実なものであった。現代においては「癒し」「スピリチュアル」のようなキーワードが主流となり、そうしたことを扱う集団も宗教という仮面を脱ぎすてていることが多い。新宗教では70年代以降から一般的に貧病争という苦しみから、個人的・内面的な苦しみ、島蘭が「空しさ」の動機と称するものからの解決を促すものへと変化しているとされている。そうした個人的・内面的な苦しみからの解放を促す宗教を、新新宗教と称することがある⁶⁾。

とはいえ現代の宗教に関する状況においても、人間が生活していく上で生じる苦しみを緩和していこうという志向は一樣に見られる特徴である。つまり苦しみの質が変化しているということであり、その変化をみる事でその社会の性質の一面をとらえていくことも可能である。あらためて考えてみると、江戸期において生活に関わる苦は、我々現代に生きる人と比べて切実だったのかもしれない。

では、民衆が救いを願う気持ちがどのような形で発露していたのだろうか。そのことについて、宮田 登は1970年に『ミロク信仰の研究』を著し、ひとつの視点を提示した。安丸良夫は宮田のミロク信仰についての研究を足掛かりとしながら、ひろた・まさきとの共同研究成果である「世直しの論理の系譜——丸山教を中心に」という論文を発表した。宮田は弥勒信仰を主題として近世の宗教現象について考察するが、彼

の視点から、江戸期の宗教の持つ救済観念の一面を見出すことができるだろう。安丸らの論文は、漠然とした救済観念から民衆が主体的に構成する思想が形成されていく過程について述べたものである。では、宮田が語る弥勒信仰とはどういうものであるのか。そして、安丸が考える思想形成の過程とはどういうものなのか。江戸期の宗教における救済について考える前段階として両者の視点を把握しておこう。

ミロク信仰と下級宗教者の入定思想

宮田は弥勒信仰の「弥勒」について、「ミロク」という仮称を用いている。「弥勒の兜率天浄土への往生を求める上生信仰と、弥勒が兜率天に長期間滞在し、ついに現世に下生してくるという下生信仰の二類がある」（宮田 1970：37）とし、宮田にとって弥勒の下生という表現は、仏教におけるメシア信仰の表現である。仏教は本来長いインドの精神史の過程から生み出されたものであり、それは仏教東漸の過程で各民族が伝統的に抱いていたメシア思想との混淆をおこすのであるという。我々が考えるのは「日本の宗教社会、民間信仰現象に現れた弥勒信仰の様態」を検討することで、「仏教的な弥勒思想に覆われた伝統的メシア思想を究明すること」なのではないかという宮田自身の問題意識に、「ミロク」という仮称は強く関わっている（宮田 1970：36-8）。

宮田はミロク伝承の実態として、ミロク伝承の様相を①「ミロクの世」について伝承される場合②「ミロクの世」が実現する「ミロクの年」について伝承される場合③民謡にミロクの世への憧憬が歌われる場合④正月年頭の万才の文句に込められている場合⑤鹿島踊などに表現されている場合⑥ミロク像に対する流行神的な信仰伝承の場合⑦ミロク出世を願い、衆生救済を約しつつ入定した行者をめぐる諸伝承の場合という7つの類型を提示する。本論文に関わるものと考えられる類型は、①、②、⑥、⑦の類型で

ある。特に⑦の類型については身祿の自死の解釈に関わる類型である。以上のような類型を述べたうえで、ミロク信仰について具体的な事例をあげながら考察する。

ミロク信仰の事例として宮田が考えるものに、鹿島踊というものがあるが、その歌詞に弥勒と米作との深い関わりをうかがえるという。鹿島踊に限らず、豊年を祝うお祭りには、弥勒が何らかのかたちで関わっているのではとしている。こうした儀礼の中に内包される「弥勒世」について、古代貴族が描き出すような、弥勒菩薩がもたらすごく観念的な世界と、「近世初期民衆のいづく現実的な黄金溢るる世界」とあるとし、「弥勒教」が示す、弥勒の世即黄金世界という世界観によっているのではないかとする。弥勒の世をもたらすのは、宮田がその著書で用いる西表島の事例を借りて言うなら、「世持神」であり、「世持神」には人神としての性格をもち、その存在は再生の理念に基づいているという。宮田は「ミロク世」を農耕民にとっての幸いである豊年と結びつけられて語られている点に注目し、稲作とミロクには関係性があるのではとしている。ここで語られるのは、利益をもたらす神としてのミロク神である（宮田 1970：88-94）。

ミロク下生の具体性についてであるが、宮田は、仏教伝播後の沙弥・聖⁷⁾の発生は注目するべきだとする。「彼らは民衆と交りを持ち、民間の中であって、写経・持呪などの功德により得た靈力で奇跡を行なったのである」（宮田 1970：102）と彼らのことについて述べ、これら沙弥・聖の代表的存在として聖徳太子、行基、役行者らが崇められ、後世の伝説化の原型となったのではないかという論を展開する。さらに宮田は彼らのメシア的要素を論じていくのであるが、「歴史的実在として、弥勒の化身に想定」された存在として、空海をあげる。

ミロク信仰における空海は、実在の空海ではなく「弘法大師」としての空海である。空海は

伝説上入定するが、入定後もそのままこの世に存在しているという信仰が大師信仰である。宮田は大師信仰とミロク信仰との関係性に注目する。宮田は、弘法伝説の基本的なモチーフは、弘法大師と称する旅の僧が村の困難な状況に救いをもたらし、民衆と交わるというものであるが、それは、苦しみを軽減するために行動する旅の宗教者に重なるものがあるとする。

ここで宮田は弘法大師の入定について考える。宮田は歴史的事実として証明することはできないが、「伝承的世界での信仰的事実」として、弘法大師入定の根拠となる史料の検討を行う⁸⁾。弘法大師の入定は、まず予告がされて、断穀し結跏趺坐で行に入り、その間にさまざまな言辭をのべ、弟子たちがそれらの記録をしたというものである。宮田は、弘法大師は入定ミイラ化することで、「歴史的世界から伝承的世界へ入り、不死のまま聖界にあってやがて未来世において俗界に復活するのだという信仰的事実が固定化する」（宮田 1970：135）と考える。このような大師信仰に基づく入定は、民衆と直接かわる下級宗教者たちによってなされ、世情の不安定な変革期において生じたミロク下生思想（メシア待望思想）を背景とした大師の出現とその奇蹟で説明することが可能であり、大師の超宗派的性格は、民衆の欲求の反映であり、大師に仮託された旅の宗教者たちが、民衆たちのメシアとしてその任を果たすための根拠となったと考える（宮田 1970：146-8）。

メシア思想が山伏のような下級宗教者によって醸成されてきたという考え方は、宮田以外にも論じる人がある。内藤正敏がカリスマという文脈ののって論じた土中入定者の考察は、宮田が述べるようなメシア思想を背景として下級宗教者がおこなった宗教的行為を理解する上で、示唆の含まれたものである。内藤によれば、土中入定には衆生救済の要素が大きいとされている。土中入定を行う宗教者たちはその土地の人ではなく、流れ者の下級宗教者たちであり、彼

らが宗教者としてのカリスマ（霊験）を得る方法として、地面に穴を掘りその中に埋まることで死に至る土中入定というものがあつた。宗教家が成仏を図る方法としての土中入定は、入水などに比して時間のかかるものであり、それだけに土中入定をする人たちは下級宗教者に限られていたようである。また、宗教者の土中入定による救済を願う民衆自身は土中入定を行わず、下級宗教者たちに土中入定をさせる事で自らの救済を志向する。このことから民衆のエゴをうかがい知ることができる。また、下級宗教者たちが「衆生救済をした」というカリスマを得る方法としての土中入定は、大きな宗教勢力への対抗手段として土中入定者の即身仏を祀るという方法を生み出すにいたることもある。こうした土中入定を行う下級宗教者たちは、もともと水呑百姓や下級武士の出身者であることが多い（古野監修 1979：76-88）。内藤の論をおおまかに述べたが、内藤の論を用いながら考えられることは、宗教者が「信仰に殉じて死ぬ」という構図は、当人の意志に関わらずカリスマを生じさせるということである。それは「衆生救済してくれたえらい宗教者」として民衆を救うということになる。

宮田の考えるミロク信仰も、弘法大師の入定を根拠とするメシア思想が成立していたという大枠の中で論じられたものである。宮田は富士信仰や富士信仰系の丸山教、大本教などを例に挙げて、こうした宗教の背景にあるミロク信仰に凝集されるような意識の軸は、日本人が抱いてきたユートピア観・メシア観・世直し観につながるという。特に世直しという意識について注目すると、民衆の意識からは強力なカリスマが期待されていない。メシアと称した人が付帯する強力なカリスマ性をもった人間による革命というイメージは、日本の世直しという意識にともなうメシア観においては乏しいものであるとされる。メシアはあくまで非現実的な存在である。しかし、こうした論理は伝承的世界を通

しての「世直し」観でしかなく歴史のダイナミズムのなかで「いかなる影響を受け、いかなる変容を示すのかは別問題となろう」と指摘する。伝承的世界に由来する「世直し」観は社会の変革時に様々な方向に爆発する可能性があるという（宮田 1970：240-4）。

宮田の言うミロク信仰論は、江戸期の宗教の持つ背景を説明する上で、それなりの説得力を発揮するのではないかと考えている。確かに、宮田が言うようなメシア観に基づく救済への希求は、民衆の中で常に醸成されていたとみる事はできる。それは内藤が論じたような下級宗教者が宗教的な力を得るために行う行動について論じた内容と、内藤が事例としている行者たちの行動について残されている史料などからもうかがい知る事のできるものである。内藤が言うような事例は、まさしく江戸期の下級宗教者たちの営みそのものであったと考えられる。ただし、われわれ自身が江戸期の宗教意識を考えるための大きな枠組みの一つとしてとらえるべきで、宮田が考えるメシア観＝江戸期の宗教意識ということとはできない。民衆が考える救済は言葉で示せるようなものではなくて、渾然としたものもしくはより単純なものではないか。この問題は後ほどもう少し考えるとして、その前に、救済観の背景としてのミロク信仰という考え方に起因する民衆思想について論じた、安丸良夫について言及しなければならない。

通俗道德という価値基準

安丸は宮田がいうミロク信仰によってその思想形成の背景を述べることができたとしながら、「私たちの問題は、こうした背景からいかにして思想形成＝主体形成がなされるかということである」（安丸 1999：155）と述べたうえでその論を展開していく。論じる上で安丸が前提としていたのは、世直しの論理とそれに伴う思想形成についてである。

世直しの論理とは安丸によれば、「民衆が困

苦せる生活の渦中で生み出す解放への幻想」（安丸 1999：141）である。近代的政治論理が民衆の解放原理となるだけでなく、現実的に解放の可能性が見出されない限り、世直しの観念はたえず再生産され、民衆の心をとらえる。この観念は伝統的な民衆意識の中に存在する、社会改革についての幻想的観念である。こうした観念は平穏な時代には成熟する契機がない。しかし、歴史の変革期になると、新しい社会を希求する民衆の中に急速に膨れ上がり巨大な社会的勢力が結集する。こうした観念が重要な意味を持つのは近代社会成立期においてであり、この「巨大な変革期」において、世直し観念は民衆の思想形成＝主体形成のもっとも重要な契機となり、この観念の発展のなかに、思想形成＝主体形成の特質が集中的に表現されるのである（安丸 1999：141-2）。

ただ、世直し観念が民衆の解放の幻想であるかぎり、歴史の舞台で主導権を握ることはない。「近代資本主義社会の鋼鉄の法則性は広範な民衆の解放の幻影を押し潰して貫徹する」（安丸 1999：142）とし、世直しの観念はある意味敗北を運命づけられた観念だとする。しかし、安丸は単に敗北したという話で終わらせるのではなく、世直し観念をめぐる民衆の思想形成＝主体形成がどのようにされたかをみる事は意味があると考ええる。それは、近代資本主義社会の論理に敗北する運命だったとしても、どのように敗北をし、何を達成した上で敗北をしたのか、後の世に何を伝統として定着させたのかを知ることである（安丸 1999：142-3）。安丸の視点は、日本における近代資本主義社会の成立と民衆思想という論点を中心とするものである。安丸の論には「近代社会」が地平のかなたにある。

民衆思想を考える上で、安丸は農民一揆と打ちこわしに代表されるような、民衆闘争を事例とする。近世中後期から明治にかけて行われるこうした行為には、2つの特徴があるとしている。第1に民衆による独自の政治権力の構想が

欠如していたことである。最も激化した民衆闘争においても、現存の政治権力を自明の前提としており、その権力に対して封建負担の軽減、または商業資本からの収奪からの解放を求める運動に終始した。民衆を直接支配する役人や、収奪する特権商人への怒りはあったとしても、彼らを下部構造として内包しながら構築されている政治権力へ直接怒りを向ける事例はきわめてまれである。第2に民衆闘争が一般的に非宗教的だったことである。他国において民衆闘争が宗教的色彩を帯びるのは、よくあることとして見られる。闘争が激化し支配権力との全面的対決が敢行される場合、必ず宗教闘争の形態をとると安丸は考える。ヨーロッパの農民戦争、中国の太平天国の乱などを例にして、「前近代社会の民衆にとっては、そうした独自の世界観は宗教的形態をとらざるを得ない」（安丸 1999：144）とし、封建社会の持つ強固なイデオロギーに対抗するための、新たな信念体系の構築がなければ民衆運動の持続はないという（安丸 1999：143-4）。

安丸は近代資本主義社会と民衆思想という論点を中心として論じる際に、権力と民衆という2つの対立軸を想定する。この両軸を論点とする事は、民衆宗教という視点からに限らず多くの論者が前提としているようなことである。安丸は前近代の支配原理としての封建イデオロギーについて概観する。安丸は自らが考える封建イデオロギーについて、以下のように述べている。

封建イデオロギーは、封建的身分秩序を徳や救済にいたるためのヒエラルキーだと主張し、その事によって民衆を思想主体から排除し、信念や価値の世界を支配階級の手独占するものだった。儒教道徳がどれほど強調されようと、それは支配者から民衆に一方的におよぼされるものであり、民衆は儒教道徳を自覚的に担ってゆく責任主体ではない（安丸 1999：144-5）。

民衆は上記のような封建イデオロギーのもとで、徳の体现者である支配者に従属する愚民とされた。このような状況を打破するのは困難なことであり、こうした背景をもつ近世中後期以降の民衆思想発展の主要な動向が、勤勉、儉約、正直、孝行などの通俗道徳の主張にあったことに重要な意味があるとしている。

通俗道徳の実践に向けられたエネルギーは膨大であったが、そのエネルギーは家や村落程度の小集団内部の問題解決にむけられ、社会体制全体の問題に対して有力な力となりえなかった。対して荻生徂徠などの経世家から、維新期の指導者にいたる「マキャベリズム的・絶対主義的な開明思想の系譜」は「近代資本主義社会成立期の法則性をそれぞれの時点で可能なかぎりリアルに、社会科学的な方向で把握し、そこから現実的な諸政策をうちだそうとする」（安丸 1999：146）立場に従属的であるとする（安丸 1999：145-6）。

以上に述べたような理由から、日本の民衆思想には、宗教的契機が乏しかったことと、社会変革の思想としての困難さを述べたうえで、安丸は民衆思想の形成とその歴史性を再考する。民衆が伝統的世界の内部から出発しながらどのように思想形成＝自己形成を試みたのか、それにはどのような可能性があり、矛盾や困難があったのかを知るために、伝統的な世直しの論理の発展を追跡することは、有力な手掛かりになるとする（安丸 1999：146-8）。

本論で考える江戸期の宗教について、安丸は論の中心に持ってきてはいない。安丸の関心は民衆意識の内面に向けられている。習合宗教そのものの分析を行っている訳ではない。この点は注意すべきところである。また、安丸は富士講や特に大本教などの分析をおこなっているが、安丸の関心はより大きな枠をみる事にある。先程も述べたが、安丸の関心の地平には近代という問題が常にある事を意識しなければならない。

そうした内容をそのまま江戸期の宗教の理解に用いてしまうのは、近代化論との関連に引きずられすぎてしまうだろう。筆者としては、江戸期の宗教と明治以後の近代化とは直接結びつくものではないのではと考えている。安丸も「民衆意識」と近代化との関連性については考察を行っているが、江戸期の宗教と近代化という軸で行っている訳ではない。安丸は民衆思想の展開過程を追いながらその変革性と限界、そしていかにして変革性は獲得されるのかということ論じていく。そのための「前提」となる事例として江戸期の宗教である富士講や、宮田が述べるようなミロク信仰に示される伝統的な民衆意識を述べるのである。

安丸の論旨を援用しつつ、かなり強引に江戸期の宗教について述べるなら、「通俗道徳的な自己規律＝自己鍛錬が世直し観念の成熟の基礎」であるとした上で、そうした民衆意識は宗教的表現を用いる事で普遍的原理として宣言することができ、その原理に従わない人たちを激しく糾弾することができた。そういう意識を発露させるための宗教的装置が、本論文でいう所の江戸期の宗教である。そして、民衆意識の発露そのものが、江戸期の宗教の系譜に頼らざるをえなかったことが特徴としてあるのだといえる。安丸は特に「世直しの諸思想が民俗信仰的な神道説の系譜のものだった（安丸 1999：228）」ことを問題とし、この事と天皇制イデオロギーの問題とを関連させて論じていく。しかし、本論文は天皇制イデオロギーについて問題とするものではなく、詳細を論じる事はできない⁹⁾。

これまで紹介してきた先行研究、特に村上重良と安丸良夫の論は、伝統的な成立宗教の担い手が残したテキストだけでなく、民間の生活者が自らの言葉で残したテキストもまた検討する価値のあるものとしてわれわれに示してくれるものであった。しかし、ここに信仰当事者が陥る落とし穴があるのではないかと渡辺順一はいう。渡辺は新宗教を考える上で、「教祖」を

「宗教」の「発生過程」として見る見方は「教祖」ではなかった彼ら自身の運動の思惑を、明治以降の宗教制度史の枠組みの中へ閉じ込めてしまうのではと疑義を提示し、「教祖」と呼ばれる人たちが政治との軋轢を第1の問題としていたのではなく、その軋轢によって露わとなった「神様の世界」との関係容易に切断しようとする近親者・弟子らの生活意識を問題にしていたのではないかという（渡辺 2007：123-4）。

渡辺が言うことは、直接江戸期の宗教を考えているものではないが、対象への新たな眼差しを提供してくれるように思われる。江戸期の宗教を考える上で政治的な軋轢への抵抗の文脈として考えることも一つの見方であるが、当事者がどのように信仰に向き合っていたのかを考える事も重要である。その意味でいうと、安丸らの論を用いる場合に一種の慎重さが必要とされるのではないかと思えるのである。この点についてはいまだ研究の途上であり、ここでは明確な結論を述べる事はできない。今後の課題である。

いままで救済を志向する宗教の背景についてアカデミックな文脈に立脚しつつ、論じてきたが、結局江戸期の宗教における救済とは何かという点が十分に考えきれていない。江戸期の宗教における救済とはどういうものであるのか、もう少し考えてみよう。

3. 江戸期の宗教を考える

江戸期の宗教について論じた先行研究をこれまで見てきた。こうした先行研究は数多くあり、本論文ではその一部を論じたにすぎない。その上で、江戸期の宗教における救済について考えてみようという訳であるが、ここで改めて江戸期の民衆文化と社寺参詣の実情についてより突っ込んで述べながら江戸期の宗教の救済について考えてみよう。なぜなら、江戸期の宗教の担い手はこれから述べるような文化背景を持つ民衆

であり、民衆にとってもっとも身近な宗教的行為は社寺参詣だからである。

江戸期の庶民（民衆）文化と社寺参詣について

江戸期の民衆が内包していた文化について、高尾一彦は「江戸時代の庶民がもっていた「普遍の人間性と民族的創造性」のほんとうの具体的内容」を知りたいとして歴史学の立場から考える。高尾の論には安丸のそれとの類似点が見出されるが、民衆の文化というレベルで論じられているのが特徴である。高尾は井原西鶴の文芸作品に示される循環論的人生論を述べたうえで、安丸の言うところの「通俗道徳」に基づく庶民の倫理観が、支配イデオロギーである朱子学に対抗する観念として発達した結果として、近松門左衛門や西鶴の文芸作品が成立したという（高尾 2006：7-38）。高尾は西鶴を例にあげながら、庶民の倫理観に限らず庶民の遊楽もまた庶民独特の美意識にあるものとして、近松の「女殺油地獄」などに示される夫婦の情愛など、世話物と呼ばれるような文芸作品を事例としながら、庶民独特の美意識について語る（高尾 2006：39-48）。こうした庶民独特の倫理観・美意識が発展した理由について、高尾は以下のように述べる。

わたくしはそれを庶民の経験的合理意識の発達であると考え。経験的合理意識というのは、経済や社会生活の中で経験的に帰納された傾向や法則的なものを、こんどは判断行動の価値基準として応用してゆく意識的態度をいう。庶民のそのような意識的態度は（中略）それらに基礎をおいた商品流通や都市生活がうみだしたものである（高尾 2006：49）。

経験的合理意識について当時の人がどのように表現していたのかについて、高尾は「義理」「人情」「道理」という言葉をあげて説明してい

る。高尾は民衆文化について、経験的合理意識に基づく勤労倫理、新しい倫理的主体性、政治への批判意識をその特徴としてあげる。高尾の言う勤労倫理については安丸の論にあるような内容である。高尾は倫理的主体として近世の庶民は自ら意識していたと考える。とくに上方と呼ばれる地域でいちじるしく「古い都市共同体の人間としてではなく、小商品生産の発展におうじた一個の社会的人間として、勤労の倫理もふくめての広い倫理的主体性を作り上げてきている（高尾 2006：107-8）」という。ただし、こうした営みには一定の経済的条件の持続と、文芸や思想による啓発が常に必要であるとし、元禄期においてこうした営みが上方で優勢だったのが、18世紀中頃においては江戸でこうした営みが優勢となったとしている（高尾 2006：108-9）。

高尾が考える庶民文化が内包してきた勤労倫理と倫理的主体性の問題は、江戸期の宗教を考える際に視点のひとつとして参考になるのではと考えている。勤労倫理の有無についていう論旨に関して言えば、安丸の考える内容に即したものである。高尾は「庶民文化」というキーワードで江戸期の民衆について考える訳であるが、この事から想定できるのは、自分たちにとっての理想と現実を考える事ができたということであり、宗教の立場にたてば「明確な救済目的」が成立したといえる。つまり、勤労倫理という基準に則してどう救われたいかという明確な指針ができたのである。宗教に求めるものもそうした現実認識に基づくものではないだろうか。それが江戸期の宗教の習合宗教としての性格をある程度規定していたと考える事ができるだろう。高尾の言うようなことを前提にしながら、村上が言うように神仏への尊崇と超自然的な存在への侮蔑が、江戸期の民衆の宗教意識の基底にあるとするならば、俗な言い方をすれば「敬して遠ざける」というのが民衆の宗教に対する態度だったといえるかもしれない。また江戸期

には民衆の社寺参詣が流行する。この事は、民衆が宗教に触れる機会を増大させ、宗教の主體的な受容者として、民衆を宗教に関わる専門家たちが意識せざるを得なくなる状況を生み出すことになる。こうした現象について、新城常三が膨大な論考を行っている。

新城は元禄期以後の社会の変化についてまず述べていく¹⁰⁾。中世以来有力な信仰の受容者であった武士階級が、幕藩体制の規制によって自由な行動が阻害されていくと同時に、より多くの民衆が社寺参詣を気軽に行えるようになる。社寺はその崇拜を求める対象を民衆へ求め、その結果として有名な社寺であればその地盤は驚くほどに拡大していく。そのことについて伊勢御師¹¹⁾の増加を事例として、御師の銘帳を参考にしながら述べていく。伊勢御師の場合その数は拡大していくが、筆者が研究している富士講と関わりの深い吉田口の御師の場合、名簿などを確認していくと80名前後で一定している。平野榮次は一定数に保たれていたのは、御師仲間がその営業権を「御師株」「師職株」と呼び一定数にこれを固定して増加を抑制していたからではないかとしている（平野 2004：131）。浅間社と伊勢神宮とは性格も異なるので、その人数の多寡でその信仰の威勢を知る事は難しい。しかし、「御師株」というものがあり、それが相続や売買の対象になっていたことは、その信仰が付与されていく性格を考える上で意識しておく必要がある。

御師が世話をする信者たちを旦那というが、御師1人当たりの旦那数が江戸期に飛躍的に拡大する。伊勢御師に限らず、有名な霊山・社寺は広範な地域に旦那を抱え、旦那は特定の社寺に対して師旦那関係を結んでいる訳ではなく、複数の社寺とそうした関係を結んでいるのが普通であった。新城は、こうした関係は、民衆に宗教関係者に対する尊崇の念を薄れさせる結果となり、民衆にとって社寺参詣は遊興の要素が強くなり、御師にとって旦那となる民衆たちは常

連客と変わらなくなるとし、御師と旦那の関係性から信仰の発展をみる事は難しく、「参詣者の直接母胎は、むしろそれらの旦那の中の、比較的篤い信仰者を以って結成された講＝代参講であったというべきであろう（新城 1964：720）」という。

新城は参詣者の直接母胎となった講は、江戸時代に至って民衆の社寺参詣への意欲の増大と、信仰者確保の必要に基づく社寺側の思惑がかみ合うことで全国的に拡大したという。講社を組むことで、中小農民たちが参詣にかかる費用の安定供給を可能とし、個人的参詣とは異なる定期性、永続性を講社は提供してくれるのである。先程述べた桜井の研究にもあるように講社には信仰的機能以外にも、共同体内の親睦的機能も含まれているとし、江戸期の民衆にとって講を組んで社寺参詣を行うことは、封建的規制の重みに耐えるための方法であったという。講の普及と社寺参詣とは不断の関係にあったのではというのが新城の考えである（新城 1964：724-731）。

江戸期の宗教を考える

新城の論はこれまで紹介してきたこと以外にも多岐にわたり、徹底して社寺参詣というテーマで論じていくのであるが、彼の論から見えてくるのは江戸期において宗教と民衆の日常生活とが不可分なものとなっていく過程である。宗教と民衆の生活との結合を単純に考えれば、宗教自体が世俗化していく過程ともいえる。民衆が求める救済とは何かと言えば、江戸時代に関するさまざまな論や史料などから見てとれることとして、幕府が作り上げた200年以上継続した強固な制度によって生みだされた、さまざまな抑圧からの解放が大きかったし、その抑圧から逃れられないとしても、少なくとも自分の生活だけでも楽になりたいという欲求が基底にある救済である一般的な考えられている。社寺参詣に向かう民衆の中には、眼病快癒や、商

売繁盛といったことを神仏に頼むことでかなえてもらおうという欲求もあったかもしれないが、日常的な抑圧からの解放が大きかったのではないだろうか。だからこそ、社寺参詣と遊興は不可分なものとなった。こうした社寺参詣の風潮の中では、教団を形成し、教祖という存在がいて、教義という理念を保持し追求していく集団を構成する「純粋な宗教」の発生は難しいだろう。宗教の主體的な担い手である民衆の求めるものを満たそうとすれば、現実的な欲望という「俗の世界」に入り込んでしまうだけである。宗教は習俗化し、地域の文化と一体化していく。それによって新たな文化も形成されていくし、むしろそうした過程を追いかける事にも意味があるのだが、「純粋な宗教」という視点から眺めれば宗教性を失っていく過程なのである。

江戸期の宗教をあえてここで考えている理由が何であるかといえ、新城が言うように多くの民衆が宗教に触れることができるようになったのが江戸期である。それまで宗教とそれにとりまなう知の体系は、武士や公家など権力者たちによってかなりの専有がなされていた。中世末期から一向宗の門徒やキリスト教などのように、民衆が宗教を知る機会は増大していたとも考えられるが、より多くの民衆にとって宗教が身近なものとなるにいたるのは江戸期になってからのことである。さらに民衆の社会に対する態度が文芸や思想によって表わされるようになりだしたのも江戸期以後のことである。この二者の融合によって、江戸期の宗教の持つ救済観は生み出されたのではないか。

島藺が言う習合宗教は、江戸期の状況下で成立した宗教的環境の中で拡大していく。さまざまな社寺の旦那となり、それぞれの社寺に参詣していく中で民衆は宗教をある程度認めつつ、適当な距離を保ちながら独自の宗教的な世界を醸成させていくのである。それは来世に仏になるというような観念的な救済を求めるのではなく、現実的な苦しみからの救済を宗教に願うと

いう意識の転換でもあった。苦しみからの解放の次元が転換していくなかで、江戸期の宗教は習合宗教とわれわれが呼ぶような状況を生み出し、中世以前からの宗教的伝統と称されるようなものと一種断絶したところにあったといえる。江戸期の宗教を考える事は民衆が母体となる宗教意識の変遷を考えつつ、それ以後の新宗教の成立過程を考える上でふまえておくべき問題ではないだろうか。これまで江戸期の宗教を考えてきたが、宗教という現象に限らず、時代に強く依存する社会現象は、常にその時代の欲求に対応するもののみが生き残るということを、改めてわれわれは認識しておく必要があるだろう。

注

- 1) ここでいう江戸期とは、元禄以降の江戸・京・大阪を中心とした都市民や周辺の自作農を主な担い手とする文化が醸成された時期を特に指している。より具体的に言えば、元禄時代から文化・文政期(1688年～1830年)の約150年前後を本論文では江戸期と便宜的に述べることにする。
- 2) 御触書の内容については、『御触書寛保集成』p608を参照のこと。
- 3) 「民衆」という言葉は論者によってどのように用いられているか差異があり、どう用いるかで議論することも可能な意味を内包した用語である。渡辺順一は非知識階級・非宗教専門家を「民衆」と称している(渡辺 2007: 113)。本論文では渡辺の説にある程度依拠した用い方をしており、「民衆」という用語を、習合宗教の主體的な担い手を述べる事を前提に用いている。そこでいう「民衆」のなかには、論理的思考の訓練を受けた知識階級とされるような人たちは含まれてはいない。
- 4) 詳しくは(島藺 1992)および、『縮刷版 新宗教事典』本文篇などに記述されている。興味をもたれた方は参照してほしい。
- 5) 村上の意図を彼自身の論をふまえながら考えるなら、江戸期の民衆によって書かれた思想書の類と江戸期の民衆蜂起のプロセスを念頭に置いているのではないと思われる。本文ではそうしたことが書かれていないので、よくわからない。
- 6) 新宗教と新新宗教という区分については、(島藺進, 1992年, 『新新宗教と宗教ブーム』岩波ブックレット)に簡潔にまとめられており、本文の

内容も同誌に即したのとなっている。

- 7) 沙弥とは元来十戒を受けた出家の男子を言うが、日本では鎌倉期など道を求めて剃髪したが、出家者としての戒行を行わず妻帯する僧侶の事を沙弥と呼んだ。聖は体制外の民間仏教者の呼称のひとつであり、沙弥などとともに寺院仏教の枠外にある修行者や布教者を指す場合が多い。
- 8) 宮田が弘法大師入定の根拠として検討している史料については、『ミロク信仰の研究』p134に所収されているものを参照のこと。
- 9) 安丸が考える天皇制についてはさまざまな論があり、それらを検討することで近代日本社会を考える上で示唆を得ることができるだろう。安丸の天皇制論については(安丸良夫, 1992年, 『近代天皇像の形成』岩波書店.)でも詳しく展開されているので、そちらを参考にして欲しい。
- 10) (新城 1964: 663-671)を参照のこと。新城が言うような江戸時代の社会変化については他の研究者なども言うことであり、ことさら本論文で述べるようなことではないが、新城が言う内容を参考にしながら簡単にまとめると、①生産力の向上による農民の成長と、太閤検地以後の小農民の自立促進、②農村での貨幣経済の発展、③国内商業・流通経済の発達にともなう都市の発展と町人・商人の成長、④交通環境の好転による旅のレクリエーション化、などがよく言われることである。
- 11) 御師とは、「御祈祷師」の略で、社寺に所属し特定の信者(檀那)と師檀関係をむすんで社寺に誘導し、祈祷・配札をおこない、御師宿と呼ばれる宿泊施設を経営し、信者の便宜を図る宗教者の事をいう。上吉田浅間神社の御師の場合、檀家は富士講がほとんどだったとされ、彼らの宿泊料、富士登山にともなう山役銭、檀家回りにともなう御初穂が、御師の経済基盤を支えていた(坂本他編 2004: 169-185)。

参考文献

藤谷俊雄, 1993年, 『「おかげまいり」と「ええじゃないか」』特装版 岩波新書の江戸時代, 岩波

書店。

- 井上順孝・孝本 貢・對馬路人・中牧弘允・西山茂編, 1994年, 『縮刷版 新宗教事典』本文篇 弘文堂。
- 宮田 登, 1970年, 『ミロク信仰の研究』未来社。
- , 2006年, 『すくいの神とお富士さん——宮田登 日本を語る2』吉川弘文館。
- 村上重良, 1982年, 『国家神道と民衆宗教』吉川弘文館。
- , 1963年, 『近代民衆宗教史の研究〔増訂版〕』法蔵館。
- 平野榮次, 2004年, 『吉田御師の成立と近世におけるその活動』坂本 要・岸本昌良・高達奈緒美編, 『富士信仰と富士講——平野榮次著作集I』岩田書院, 125-167。
- 桜井徳太郎, 1962年, 『講集団成立過程の研究』吉川弘文館。
- 島藺 進, 1992年, 『現代救済宗教論』青弓社。
- , 1992年, 『新新宗教と宗教ブーム』岩波ブックレットNo.237。
- , 1996年, 『精神世界のゆくえ——現代世界と新霊性運動』東京堂出版。
- , 1995年, 「民衆宗教か新宗教か——二つの立場の統合に向けて」『江戸の思想』編集委員会編, 『江戸の思想 1』ベリカン社, 158-169。
- 新城常三, 1964年, 『社寺参詣の社会経済史的研究』塙書房。
- 高尾一彦, 2006年, 『近世の庶民文化 付「京都・堺・博多」』岩波現代文庫。
- 安丸良夫, 1999年, 『日本の近代化と民衆思想』平凡社ライブラリー。
- 渡辺順一, 2007年, 「民衆宗教運動の再発見——歴史資料からのアプローチ」宗教社会学の会編, 『宗教を理解すること』創元社, 113-142。

(わたなべ・しゅうじ)

佛敎大学社会学研究科博士課程
社会学・社会福祉学専攻)